Artículos

COLECCIÓN, Nro. 16, 2005, pp. 13-46

ISSN 0328-7998

MICHAEL WALZER Y EL PROBLEMA DE LA GUERRA JUSTA

Joaquín Migliore
Universidad Católica Argentina
Universidad Austral
✉ joaquin_migliore@uca.edu.ar

Recibido: Octubre de 2005
Aprobado: Diciembre de 2005

Resumen: El problema de la guerra parece haber dado lugar, en los últimos tiempos, a algunos de los debates más cruciales en el campo de la teoría normativa. El presente trabajo aborda la cuestión tal como aparece en la obra de Michael Walzer, desde sus primeros escritos. Denunciando los límites de la filosofía positivista, Walzer, enrolado entre los autores "comunitaristas", reivindica la posibilidad de un discurso racional en el ámbito valorativo, sobre la base de analizar nuestras tradiciones compartidas. Oponiéndose al realismo, rescata de la filosofía clásica las nociones *de ius ad bellum* y *ius in bello*, las que utilizará para realizar juicios concretos, cuestionando tanto la guerra de Vietnam, en la década del setenta, cuanto en nuestros días la invasión a Irak. Su trabajo no se encuentra, con todo, exento de contradicciones. El análisis de lo que denomina la "emergencia suprema" nos reconduce a la pregunta sobre la posible autonomía del orden político respecto de la moral.

Palabras clave: Teoría política. Walzer. Guerra justa. Ética política. Comunitarismo.

Abstract: The problem of the war seems to have given place, in the recent times, to some of the most crucial debates in the field of the normative theory. The present paper undertakes the question just as it appears in the work of Michael Walzer, since its first writings. Denouncing the limits of the positivist philosophy, Walzer, enrolled among the communitarianist authors, claims the possibility of a rational speech in the valorative sphere, on the base of analyzing our shared traditions. Opposing to realism, he rescues from the classical philosophy the notions of *ius ad bellum* and *ius in bello*, that will be utilized to carry out concrete judgments, questioning the Vietnam War, in the seventies, and in our days the invasion to Iraq. Its work is not found, with all, exempt of contradictions. The analysis of what calls the "supreme emergency" leads us to the question on the possible autonomy of the political order regarding the morals.

Key-words: Political Theory. Walzer. Just wars. Political Ethics. Communitarianism.

* Trabajo presentado en el VII Congreso Nacional de Ciencia Política (Córdoba, noviembre de 2005), organizado por la Sociedad Argentina de Análisis Político (SAAP).

Tanto por su actualidad política como por su importancia teórica, el problema de la guerra parece haber dado lugar, en los últimos tiempos, a algunos de los debates más cruciales en el campo de la teoría normativa. La "teoría normativa" consiste, en palabras de Isaiah Berlin en "el descubrimiento o la aplicación de principios morales a la esfera de las relaciones políticas", pudiendo asimismo definirse como "toda teorización política de carácter prescriptivo o recomendatorio; es decir, toda teorización interesada en lo que 'debe ser', en tanto que opuesto a 'lo que es' en la vida política" (citado por Daryl Glazer, en Marsh y Stoker 1997:33). Como caso extremo la guerra plantea, como pocos, la pregunta teórica sobre si resultan aplicables las categorías éticas en este campo o si, por el contrario deberíamos, siguiendo la tradición de Maquiavelo, Hobbes y de Carl Schmitt, afirmar la absoluta autonomía de la política respecto de toda consideración moral.

Quisiéramos en el presente trabajo abordar el problema de la guerra justa tal como aparece en la obra Michael Walzer (tal vez uno de los pensadores políticos más representativos en el campo de la *Political Theory*), tanto en sus escritos actuales (participó de manera directa en torno a los debates previos a la guerra de Irak, oponiéndose, en su momento, a la invasión), cuanto por sus trabajos anteriores dedicados a la materia, en especial su obra de 1977, *Just and Unjust Wars*, reeditada en 1993 y traducida recién en el 2001 al español. Walzer es representativo, junto a Rawls y Nozick entre otros (y cuyas ideas en muchos puntos no compartió), de una generación que, tras décadas de predominio positivista, reintrodujo en la ciencia política de los Estados Unidos la temática valorativa, la preocupación por el problema de la Justicia.[1] La obra de

1. Interrogado en un reportaje publicado en *Imprints* acerca de sus recuerdos sobre el desarrollo de la filosofía política en Harvard hacia fines de los sesenta y comienzos de los setenta, Walzer contestaba: "Pasé gran parte de los sesenta y el comienzo de los setenta aprendiendo a hacer filosofía más que haciéndola, y Rawls y Nozick fueron dos de mis maestros. Existía un grupo de discusión que se reunía todos los meses en aquellos días, en Cambridge y New York, que los incluía a ellos dos y a Ronnie Dworkin, Tom Nagel, Tim Scanlon, Judy Thomson, Charles Fried, Marshal Cohen y algunos otros pocos: un grupo de pares para la mayoría de ellos, una escuela para mí. En 1971 Nozick y yo enseñamos juntos un curso denominado 'Capitalismo y Socialismo', que fue un debate de un semestre que tuvo por resultado su *Anarquía, Estado y Utopía*, y mi *Esferas*. Rawls, Nozick, Nagel y Dworkin fueron, supongo, los líderes del retorno de los filósofos a los asuntos públicos" (Walzer 2003b).

Walzer abarca numerosas cuestiones. A diseñar la estructura básica de lo que podríamos llamar una sociedad justa están dedicadas, entre las principales, su obra *Spheres of Justice* [1983] (resultado de un seminario dictado años antes en Harvard con Robert Nozick) y *Tratado sobre la tolerancia* [1997]. El problema de la guerra corresponde, por el contrario, a lo que Rawls denomina la "teoría de la obediencia parcial" (Rawls 1993:25) o "teoría no ideal"[2] de la justicia, valga decir, al problema de la manera justa de lidiar con la injusticia,[3] a la que dedica, precisamente *Just and Unjust Wars* y además de numerosos artículos, su trabajo reciente *Reflexiones sobre la guerra*.

El método de Walzer

Defensa de la posibilidad de un discurso racional en el ámbito valorativo

La pretensión de reivindicar para la ciencia política la posibilidad de un discurso racional en el ámbito valorativo, tras el fuerte predominio del "paradigma" positivista que asignaba al lenguaje ético una función meramente emotiva[4] constituye, sin lugar a dudas, una de las características más notorias del pensamiento de Walzer. El prefacio de a *Just and Unjust Wars* es más que significativo al respecto:

> No empecé este trabajo pensando sobre la guerra en general sino sobre guerras concretas y sobre todo en la intervención estadounidense en Vietnam. [...] Cuando hablábamos de agresión y de neutralidad, de los derechos

2. Véase la "Introducción", en Rawls 2001.

3. "Aunque, como observó Hume, la justicia pueda ser una virtud celosa y cautelosa, nosotros podemos, no obstante, preguntarnos cómo sería una sociedad perfectamente justa. Por eso considero primeramente lo que llamo una teoría de la obediencia total, como opuesta a la de la obediencia parcial. Esta última estudia los principios que gobiernan la manera de tratar la injusticia. Comprende temas tales como la teoría de castigo, la doctrina de la guerra justa y de la justificación de los diversos medios existentes para oponerse a regímenes injustos; temas que van desde la desobediencia civil y la objeción de conciencia hasta la resistencia militante y la revolución" (Rawls 1993:25).

4. Un clásico al respecto es el trabajo *El significado emotivo de los términos éticos* de C. L. Stevenson, incluido en Ayer 1986.

de los prisioneros de guerra y de los derechos de los civiles, de las atrocidades y de los crímenes de guerra, nos estábamos valiendo de conceptos que eran el resultado de la labor de muchas generaciones de hombres y mujeres, de personas cuyos nombres, en la gran mayoría de los casos, jamás habíamos escuchado. [...]

No hay duda de que utilizamos las palabras de que disponíamos de una forma muy libre y a menudo descuidada. En algunas ocasiones, se debió a la excitación del momento y a las presiones a las que se ve sometido el seguidor de un partido, pero tuvo también una causa más seria. *Habíamos padecido una educación que nos había enseñado que esas palabras carecían tanto de un adecuado uso descriptivo como de significado objetivo. El discurso moral quedaba excluido del mundo de la ciencia, incluso del mundo de la ciencia social.* Se trataba de un discurso apto para expresar *sentimientos*, no percepciones, y no había ninguna razón para que la expresión de los sentimientos poseyera la virtud de la precisión. [...] No es preciso que insista en la vigencia de este punto de vista (más adelante me ocuparé de criticarlo con detalle), pese a que hoy en día su arraigo sea menor que en aquellos años. Lo fundamental es que, lo supiéramos o no, nos oponíamos a él cada vez que criticábamos la conducta estadounidense en Vietnam. Y es que nuestras críticas tenían, al menos por su forma, el aspecto de informes sobre el mundo real y no se limitaban a expresar el estado de nuestro fuero interno. [...]

Aún sostengo (la mayoría de) los argumentos concretos que fundamentaban nuestra oposición a la guerra que libraban los estadounidenses en Vietnam, pero también sostengo, y esto es lo más importante, la pertinencia de razonar, como hicimos nosotros y como hace la mayoría de la gente, en términos *morales* (Walzer 2001a:17-18, el énfasis es mío).

Esta convicción de que resulta posible razonar en términos morales ha acompañado a Walzer hasta nuestros días. Con éstas palabras comenzaba un breve artículo publicado en la revista *Dissent*, en la primavera del año 2003, a más de veinte años de la publicación de *Just and Unjust Wars*, titulado: *¿Entonces, es esta una guerra justa?*: “Esta es una pregunta muy específica. No se refiere a si la guerra es legítima conforme al derecho internacional, ni si es política o militarmente prudente librarla ahora (o nunca). Sólo pregunta si es moralmente defendible: ¿justa o injusta? Dejo la ley y la estrategia a otras personas” (Walzer 2003).

Walzer como "comunitarista"

Ahora bien, ha sido frecuente calificar a Walzer con el rótulo de "comunitarista",[5] una de las diversas escuelas que, en nuestros días, reivindican la posibilidad de una "teoría normativa"; la ambigüedad del término hace, sin embargo, necesarias algunas precisiones. Definida por su oposición al liberalismo la noción de *comunitarismo* alude, si nos atenemos al análisis de Sandel,[6] al menos a dos problemas diversos: 1.) a la pregunta sobre la relación existente entre el individuo y la comunidad; y 2.) a la pregunta sobre la manera en que debieran relacionarse la justicia con el bien. Si nos situamos en la primera pregunta, "liberal" será toda postura que tienda a priorizar la libertad individual, en tanto que "comunitarista" debería ser llamada aquella posición que, al menos en algunas circunstancias, tienda a hacer prevalecer los valores compartidos y la voluntad de la mayoría por sobre los derechos de la persona singular. Si nos situamos, en cambio, en la segunda pregunta, la disputa se libra entre aquellos que sostienen que en el acuerdo político, la determinación de los principios de justicia debiera ser totalmente independiente de visiones morales o religiosas comprehensivas y las posiciones "comunitaristas", que sostienen, por el contrario, que no es posible separar nuestra visión de la justicia de los valores compartidos por una comunidad o tradición, de nuestro sentido del bien.

> Una manera de relacionar a la justicia con las concepciones del bien sostiene que los principios de justicia derivan su fuerza moral de valores adoptados en común o ampliamente compartidos por una particular comunidad o tradición. Esta manera de relacionar la justicia con el bien es comunitaria en el sentido de que los valores de la comunidad definen qué debe ser considerado como justo o injusto. Desde esta perspectiva, el motivo para reconocer un derecho depende de que pueda mostrarse que dicho derecho está implícito en la visión compartida que informa la tradición o comunidad en cuestión. Pueden haber desacuerdos, por supuesto, respecto de cuáles son los derechos que esta visión compartida de una particular tradición actualmente mantiene; los críticos sociales y los políticos reformadores pueden in-

5. Véase por ejemplo Mulhall y Swift 1996:15, y Sandel 1998:ix.
6. Véase "Preface to the Second Edition", en Sandel 1998.

terpretar la tradición de manera tal que cuestione las prácticas prevalecientes. Pero estos argumentos siempre toman la forma de una remisión a la misma comunidad, apelan a los ideales implícitos, aunque irrealizados de un proyecto común o tradición (Sandel 1998:x).

Y aunque existen motivos para considerar a Walzer como un autor comunitarista en cualquiera de los dos significados anteriormente mencionados, el segundo, sin duda, reviste mayor relevancia a la hora de entender la manera en que aborda el problema de la guerra. No en una sino en múltiples ocasiones ha señalado la importancia de partir, a los fines de debatir los dilemas morales concretos que plantea la experiencia, de lo que podríamos llamar las "intuiciones morales básicas" de la comunidad. El crítico social no debe situarse, pues, "fuera" de ella, sino que es a partir de los códigos compartidos que intenta determinar hasta qué punto nuestras prácticas responden a los principios que afirmamos profesar. De este modo, afirma en *La compañía de los críticos*, al referirse a la función de la crítica social:

> Así como la teoría crítica fracasa si no puede brindar una descripción reconocible de la experiencia de todos los días, del mismo modo la crítica generalmente fracasará si no extrae su fortaleza de las concepciones cotidianas de Dios y la moralidad. El crítico parte, digamos, de las concepciones de la justicia insertas en el código de la alianza o de la idea burguesa de libertad, con el supuesto de que lo que es real en la conciencia es posible en la práctica, y luego pone en tela de juicio las prácticas que están distantes de esas posibilidades (Walzer 1993:26).

Esta misma idea aparece ya sostenida con claridad en su famoso trabajo de 1983, *Las esferas de la justicia*:

> Mi planteamiento es radicalmente particularista. No me jacto de haber logrado un gran distanciamiento del mundo social donde vivo. Una manera de iniciar la empresa filosófica –la manera original, tal vez– consiste en salir de la gruta, abandonar la ciudad, subir a las montañas y formarse un punto de vista objetivo y universal (el cual nunca puede formarse para personas comunes). Luego se describe el terreno de la vida cotidiana desde lejos, de modo que pierda sus contornos particulares y adquiera una forma general. Pero yo me propongo quedarme en la gruta, en la ciudad, en el suelo. Otro modo de hacer filosofía consiste en *interpretar para los conciudadanos el mundo de significados que todos compartimos* (Walzer 1993:12, el énfasis es mío).

Esta necesidad de no abandonar la caverna constituye para Walzer, una de las condiciones para que una crítica social resulte efectiva. "Muchos más críticos sociales –señala en *La compañía de los críticos*– creen que el conocimiento verdadero es la fuente de la facultad crítica. Es por eso que eligen hablar en nombre de Dios o de la Razón (o de la Razón-en-la-Historia) o de la Realidad Empírica" (Walzer 1993:18). En consecuencia, continúa, "muchos presuntos críticos comenzaron a sentir que los lazos de la ciudad y el pueblo constituían restricciones ilegítimas a su empresa. Buscaron entonces una arena más amplia y una autoridad universal. [...] Se decía entonces que la empresa crítica requería abandonar la ciudad, imaginada, en obsequio a la partida, como una caverna sombría, encontrar en soledad el propio camino, en el exterior, hacia la iluminación de la verdad y sólo en ese momento regresar para examinar y censurar a los habitantes" (Walzer 1993:21). En contra de esta perspectiva, sostiene Walzer, "yo sospecho que el apartamiento siempre fue sobrevalorado en el autorretrato del crítico. La crítica es más poderosa -eso es lo que me propongo sostener en este libro- cuando da una voz a las quejas corrientes de la gente *o pone en claro los valores que subyacen a esas quejas*" (Walzer 1993:23, el énfasis es mío).

Resulta manifiesto, por ello, que pese a coincidir con Rawls en que resulta necesario volver a plantear la pregunta por los valores, el método propuesto por Walzer se aleja de la propuesta neocontractualista de aquél. Rechaza, de este modo, los conceptos de posición original, velo de ignorancia, etc., con los que Rawls había intentado fundar los principios que deberían regir una sociedad bien ordenada. Ajeno al "abstractismo" de *Teoría de la Justicia* (en los últimos años, afirma Walzer en la Introducción a su obra *Tratado sobre la tolerancia*, "la discusión filosófica ha adoptado un estilo atento al procedimiento: el filósofo imagina una posición originaria, una situación ideal de diálogo, o una conversación en una nave espacial [...]. En las páginas que siguen he adoptado otro estilo bien diferente" [Walzer 1998:15]), Walzer, prefiere, por el contrario, comenzar por lo particular; por el ejemplo histórico en el que el dilema ético se muestra de manera concreta,[7] al punto que casi podríamos

7. "El método propio de la ética práctica es de carácter casuístico. Dado que me ocupo de los juicios y de las justificaciones reales, deberé remitirme con regularidad a los casos históricos" (Walzer 2001:23).

hablar de una reivindicación de la casuística, apelando, luego, a los criterios compartidos para resolverlo.

Como bien señala Rafael Grasa (2001:iii), la teoría de la justicia de Walzer "se fundamenta en un método particular, hermenéutico y convencionalista, basado en la interpretación [...]. Ese método interpretativo es a la vez descriptivo y prescriptivo: descriptivo, en la medida en que su punto de partida es siempre una rica descripción de creencias morales y políticas reales; prescriptivo, en la medida en que busca y posibilita la crítica social y parte de la idea de que compartimos, al menos en tanto que comunidades, una moral común". En el mismo sentido Bhikhu Parekh (1996:17) ha sostenido en un conocido artículo en el que cuestiona esta perspectiva que: "algunos filósofos como Michael Walzer sostuvieron que todo pensamiento político y moral tiene lugar en el contexto de una determinada comunidad, y que por lo tanto, la filosofía política es necesariamente local en su ámbito e interpretativa en su orientación".[8] Sin embargo, más que el fruto del convencionalismo o del relativismo,[9] esta apelación a las creencias compartidas depende, a mi entender, del propósito de Walzer de hablar a la comunidad concreta a la que pertenece y se encuentra fuertemente condicionada por la existencia de una sociedad democrática que toma decisiones en el debate público. No obstante ello, puede comprenderse tanto que sus escritos hayan podido recibir la acusación de adolecer de una fundamentación filosófica sustantiva (nota que en su momento Dworkin consideró característica de toda la filosofía política contemporánea),[10] cuanto la acusa-

8. Parekh (1996:22) cuestiona la perspectiva de Walzer y afirma: "La filosofía política jamás podrá ser meramente local e interpretativa. No se podría filosofar sobre una comunidad política específica sin alguna concepción previa de lo que significa ser humano y la filosofía política tiene incorporada una dimensión universalista. Es significativo que el propio Walzer, uno de los más fervientes defensores de esta visión de la filosofía política no haya podido satisfacer todas sus demandas teóricas". Texto también reproducido en Goodin y Kingemann 2001.

9. Existen autores que han considerado a Walzer como una autor esencialmente relativista. David Miller ha sostenido, por ejemplo: "La interpretación que hace Walzer de la justicia [...] es de naturaleza radicalmente pluralista. No hay leyes universales de justicia. En cambio debemos ver a esta última como la creación de una comunidad política determinada en un momento determinado, y la interpretación debe hacerse a partir de esa comunidad" (Miller y Walzer 1996:10).

10. "[L]a filosofía política ha renacido, y ahora está muy viva. Pero lo que aún no ha

ción, más radical hecha por MacIntyre, de que la filosofía política actual vive de los ecos de un sistema filosófico desaparecido, del cual recibía su significado.[11]

La apelación a la tradición

Dejando de lado esta cuestión (que con todo no es menor), esta apelación a los valores compartidos permite comprender por qué Walzer concede tanta importancia a la tradición religiosa formadora, en alguna medida, de la conciencia moral de occidente, el motivo de su aprecio por pensadores tales como Agustín de Hipona, Maimónides, Tomás de Aquino, Vitoria y Suárez (autores de inspiración religiosa en su mayor parte), e incluso de instituciones tales como ¡la Universidad de Salamanca del siglo XVI!,[12] lo que lo convierte sin duda en un representante atípico de la cultura de la izquierda universitaria y justifica el apelativo de "burkeano de izquierda" con que Joseph Carens (1996) lo califica.

> Quisiera volver a integrar la noción de guerra justa en la teoría moral y política. Por consiguiente, mi propio trabajo ha de recuperar la tradición religiosa en la que, por primera vez, se dio forma a la política y a la moral de occidente; debe releer las obras de autores como Maimónides, Tomás de Aquino, Vitoria y Suárez, para profundizar después en los textos de pensadores como Hugo Grocio, que se propuso superar la tradición y empezó a trabajar para darle una forma secular (Walzer 2001a:21).

---

sucedido por completo, es la reintegración de la filosofía política al cuerpo de la filosofía, en su conjunto. Claro está que ningún problema filosófico del que valga la pena hablar, puede separarse del cuerpo general de la filosofía [...] la teoría política debe salirse de lo que normalmente se consideran los límites de las cuestiones sobre instituciones o estrategias políticas, y debe encontrar, como lo hicieron los grandes filósofos del pasado, las conexiones entre la filosofía política y la filosofía, en su sentido más amplio". Entrevista a Ronald Dworkin, en Magee 1982:276.

11. Véase el capítulo primero en MacIntyre 1987.

12. "Citaré aquí un momento heroico en la historia del mundo académico: más o menos hacia 1520, el profesorado de la Universidad de Salamanca se reunió en asambleas solemne y votó que la conquista española de América Central era una guerra injusta que violaba el derecho natural" (Walzer 2004:26).

La pregunta sobre la relación existente entre religión y política ha sido, de alguna manera, una constante en la obra de Walzer. *The Revolution of the Saints: a Study in the Origins of Radical Politics* de 1976 y *Exodus and Revolution* de 1985 analizan la influencia que las ideas religiosas han ejercido en movimientos históricos concretos. *On toleration*, el efecto benéfico que las Iglesias tendrían (entre otras asociaciones) en la vitalidad de la sociedad civil y en la superación de un individualismo atomizante. De la tradición religiosa, por ultimo, parece haber extraído, en el caso de la guerra, muchos de sus argumentos contra el realismo:

> En la década de 1950 y a principios de la de 1960, cuando yo realizaba mis estudios de posgrado, la doctrina imperante en el campo de las "relaciones internacionales" era el realismo. El concepto de referencia no era la justicia sino el interés [...]. En cuanto a los límites morales, por lo que yo recuerdo de aquella época, nadie los mencionaba. La teoría de la guerra justa estaba confinada en los departamentos de religión, los seminarios de teología y en algunas universidades católicas.
>
> Vietnam cambió todo esto, aunque tuvo que pasar un tiempo hasta que el cambio fuera perceptible en el ámbito teórico. Lo que sucedió primero se produjo en la esfera práctica. La guerra se convirtió en un tema de debate político y suscitó mucha oposición, especialmente por parte de las personas de izquierda. Éstas estaban muy influidas por el marxismo, también hablaban el lenguaje de los intereses y compartían con los príncipes y profesores de la política estadounidense el desdén por las consideraciones de orden moral. Sin embargo, la experiencia de la guerra los llevaba hacia ellas. [...] Casi en contra de su voluntad, la izquierda tuvo que recurrir a la moral. Todas las personas que constituíamos el frente antibelicista empezamos a hablar, de un día para otro, el lenguaje de la guerra justa, aunque no supiéramos que esto era lo que estábamos haciendo [...].
>
> Lo que sucedió entonces fue que la gente de izquierdas, al igual que muchos otros, buscaron un lenguaje moral común. Y lo que teníamos más a mano era el lenguaje de la guerra justa. Todos estábamos un poco oxidados y muy poco acostumbrados a hablar de moralidad en público. Nuestra formación realista nos había robado las palabras que necesitábamos y que poco a poco recuperamos: agresión, intervención, causa justa, defensa propia, inmunidad de los no combatientes, proporcionalidad, prisioneros de guerra, civiles, doble efecto, terrorismo, crímenes de guerra. Y empezamos a comprender que estas palabras tenían significados (Walzer 2004:28-29).

Coherente con su modo de razonar Walzer no pretende justificar los fundamentos filosóficos en que dicha tradición reposó, sino que apela a las intuiciones morales comunes herederas de la misma. "Quiero explicar las formas que los hombres y las mujeres que no son juristas sino simples ciudadanos (y a veces militares) escogen para razonar acerca de la guerra y quiero comentar también los términos que utilizamos habitualmente. Lo que me interesa es justamente la estructura del mundo moral contemporáneo. Mi punto de partida estriba en el hecho de que, en efecto, a menudo argumentamos con distintos propósitos, sin duda, pero de un modo que nos resulta mutuamente comprensible: de otro modo cualquier argumentación carecería de sentido. Justificamos nuestra conducta y juzgamos la conducta de los demás" (Walzer 2001a:20). La existencia de este lenguaje moral es el *hecho* del cual Walzer parte, realidad que, sin embargo, se niega a fundar teoréticamente. "No voy a exponer los fundamentos de la moral. Si comenzase por los fundamentos, jamás conseguiría ir más allá de ellos. En cualquier caso, no estoy en absoluto seguro de cuáles sean esos fundamentos" (Walzer 2001a:22). Y agrega:

> Este es un libro de ética práctica. El estudio de los juicios y las justificaciones en el mundo real nos acerca quizá más a las más profundas cuestiones de la filosofía moral, pero no exige un compromiso directo con dichas cuestiones. En realidad, los filósofos que buscan ese compromiso a menudo pasan por alto las urgencias de la controversia política y moral y proporcionan muy poca ayuda a los hombres y mujeres que deben enfrentarse a disyuntivas muy duras. *Al menos por el momento, la ética práctica se encuentra separada de sus fundamentos y debemos actuar como si esa separación fuera una condición posible (ya que es una condición real) de la vida moral* (Walzer 2001a:22, el énfasis es mío).

Sin embargo, concluye Walzer, "esto no significa que estemos sugiriendo que no podamos hacer otra cosa que describir los juicios y las justificaciones que la gente suele plantear. Podemos analizar esos argumentos morales, averiguar su grado de coherencia, descubrir los principios que los animan". De allí que, como señalara Rafael Grasa, el método de Walzer sea a la vez descriptivo y *prescriptivo*.

Ahora bien, esta reticencia a discutir los fundamentos explica, tal vez, el que Walzer parezca no tener interés en dialogar con los representantes actuales de dicha "tradición religiosa en la que, por primera vez, se

dio forma a la política y a la moral de occidente" ni mencione, por ejemplo, las enseñanzas de magisterio católico, pese a que, en numerosas ocasiones, su pensamiento coincida (en esta materia) casi textualmente con el mismo.[13]

El problema de la guerra justa

El punto de partida de Walzer es la negación del realismo, valga decir de la tesis que sostiene que el mundo de la guerra se encuentra separado radicalmente de las categorías éticas. A la tradición de Maquiavelo y Hobbes, Walzer opone el hecho de que tanto los hombres de hoy como los de ayer se han referido a la guerra en términos morales: "Siempre que los hombres y las mujeres han hablado de la guerra, lo han hecho contraponiendo el bien al mal" (Walzer 2001a:29). Las categorías centrales parecen trascender, en este sentido, el dominio del tiempo: "No hay duda de que la realidad moral de la guerra es muy distinta para nosotros de lo que fue para Gengis Khan y lo mismo ocurre con la realidad estratégica. Sin embargo, incluso las transformaciones sociales y políticas fundamentales en el seno de una cultura en particular pueden dejar perfectamente intacto el mundo moral o, al menos, dejarlo suficientemente íntegro como para que podamos seguir afirmando que lo compartimos con nuestros antepasados" (Walzer 2001a:45). Incluso el uso hipócrita de las categorías morales no hace sino confirmar su vigencia: "La evidencia más clara respecto a la estabilidad de nuestros valores a través del tiempo estriba en el inamovible carácter de las mentiras que cuentan los soldados y los hombres públicos. Mienten con el fin de justificarse y, por consiguiente, exponen ante nuestros ojos los rasgos fundamentales de la justicia. Siempre que topamos con la hipocresía, topamos también con el conocimiento moral" (Walzer 2001a:49). Es el lenguaje cotidiano el que, en última instancia, fundamenta la convicción de que resulta posible, al hablar de la guerra, referirnos a su justicia o injusticia.

13. Véase por ejemplo, el *Catecismo de la Iglesia Católica*, no. 2307 y ss., en los que se aborda el problema de la guerra.

> Pero la teoría de la guerra justa no es sólo una reflexión sobre la guerra en general; es también el lenguaje corriente que empleamos cuando nos referimos a las guerras concretas. Ésta es la manera en que la mayoría de nosotros nos expresamos al participar en debates políticos sobre si se debe luchar o no y de qué manera hacerlo. Ideas como las de defensa propia y agresión, la visión de la guerra como un combate entre combatientes, la inmunidad de los no combatientes, la doctrina de la proporcionalidad, las normas de rendición, los derechos de los prisioneros, todo ello forma parte de nuestra herencia común, es el producto de muchos siglos de discusiones sobre la guerra. La "guerra justa" no es más que una versión teórica de todo ello, cuyo objetivo es ayudarnos a resolver los problemas de definición y aplicación, o al menos a pensar con claridad sobre ellos (Walzer 2004:15-16).

De la tradición Walzer recoge una primera clasificación que le sirve para vertebrar su trabajo *Guerras justas e injustas*: la que distingue entre el *ius ad bellum*, el derecho *a* la guerra, del *ius in bello*, el derecho *en* la guerra. "La realidad moral de la guerra presenta dos vertientes. Sucede que la guerra siempre es juzgada dos veces, la primera en relación con las razones que tienen los Estados para entrar en combate, la segunda en función de los medios con que llevan a cabo su designio. [...] Ambos tipos de juicio son lógicamente independientes. Es muy posible que una guerra justa se desarrolle injustamente y que una guerra injusta se atenga estrictamente a las reglas bélicas". El dualismo del *ius ad bellum* y el *ius in bello*, concluye "se encuentra en el mismo corazón de lo que constituye la esencia más problemática de la realidad moral de la guerra" (Walzer 2001a:51). Se trata ésta de una vieja distinción presente ya en Francisco de Vitoria, el ilustre teólogo de la Universidad de Salamanca. En su famosa relección segunda sobre los indios –*De los indios o del derecho de guerra de los españoles en los bárbaros*–,[14] de las cuatro cuestiones principales en las que divide el tratado, Vitoria dedica la tercera al análisis de "cuáles pueden y deben ser las causas de una guerra justa" y la cuarta a la pregunta sobre "qué cosas pueden hacerse contra los enemigos en una guerra semejante"

14. Se denominan *relecciones* a la colección de trece disertaciones o discursos académicos leídos en días y actos solemnes ante la Universidad, y cuya colección, formada después de la muerte del célebre dominico por sus discípulos, fue impresa por primera vez en el año 1557.

(Vitoria 1946:214). Al problema del *ius ad bellum* Walzer dedicará la segunda parte de su obra *Guerras justas e injustas*: La teoría de la agresión, y al *ius in bello* la tercera parte de esta obra: La convención bélica. En obras posteriores, Walzer incorporará una tercera categoría, la del *ius post bellum*, que a su entender debe agregarse a las otras dos:

> ¿Cómo se relaciona la justicia de la posguerra con la justicia de la propia guerra y el desarrollo de sus batallas? [...] Parece claro que se puede librar una guerra justa y combatirla de forma justa, y aun así dar lugar a una posguerra moralmente confusa, por ejemplo estableciendo un régimen satélite, o buscando vengarse de los ciudadanos del Estado (agresor) vencido o, una vez que se ha producido la intervención humanitaria, dejando de ayudar a la gente a la que se ha auxiliado para que reconstruyan sus vidas. Pero ¿es posible el caso contrario? ¿Librar una guerra injusta, pero posteriormente establecer un orden político decente en la posguerra? Esa posibilidad es más difícil de imaginar [...].
>
> Si este argumento es correcto, entonces necesitamos criterios para la *ius post bellum* que sean distintos (aunque no enteramente independientes) de aquellos que utilizamos para juzgar la guerra y el modo en que se desarrolla. Tenemos que ser capaces de examinar las posguerras como si se tratase de una nueva discusión –porque, aunque a menudo no es así, quizá lo sea–. La Guerra de Irak es un ejemplo perfecto [...] (Walzer 2004:170).

De entre los requisitos necesarios para que una declaración de guerra pueda ser considerada justa la tradición ha priorizado fundamentalmente tres: La existencia de una autoridad legítima que la declare, justa causa y recta intención. Sostiene, por ejemplo Tomás de Aquino en su *Suma Teológica* (II-II, q.40, a.1, c):

> Tres cosas se requieren para una guerra justa. Primero, la *autoridad del príncipe*, por cuyo mandato se ha de hacer la guerra. No pertenece a persona privada declarar la guerra, porque puede exponer su derecho ante juicio del superior. Del mismo modo, tampoco toca a persona privada convocar la multitud que es menester hacer en las guerras [...].
>
> Se requiere en segundo lugar *justa causa*, a saber, que quienes son impugnados merezcan por alguna culpa esa impugnación. Por eso dice San Agustín: "Suelen llamarse guerras justas las que vengan las injurias [...]".
>
> Finalmente, se requiere que sea *recta la intención* de los combatientes: que se intente o se promueva el bien o que se evite el mal.

De entre estos tres requisitos Walzer analizará, fundamentalmente, en *Guerras justas e injustas,* el de la *justa causa*. Estableciendo una cierta analogía entre el orden internacional y el orden civil, llegará a sostener, en consonancia con la tradición, que la única causa legítima para ir a la guerra es la *legítima defensa* ante la agresión. Esta teoría de la agresión puede resumirse, sostiene, en seis proposiciones:

> 1. *Existe una sociedad internacional de Estados independientes* [...].
> 2. *Esta sociedad internacional tiene una ley que establece los derechos de sus miembros, sobre todo los derechos de integridad territorial y de soberanía política* [...].
> 3. *Cualquier uso de la fuerza o amenaza de un inminente uso de la fuerza por parte de un Estado contra la soberanía política o la integridad territorial de otro Estado constituye una agresión y es un acto criminal* [...].
> 4. *La agresión justifica dos tipos de respuesta violenta: la guerra de autodefensa que realiza la víctima y la guerra emprendida por la víctima y cualquier otro miembro de la sociedad internacional para hacer cumplir la ley*.
> 5. *Nada, excepto la agresión, puede justificar la guerra.* El objetivo principal de la teoría es limitar las ocasiones de conflicto. "Hay una única causa justa para empezar una guerra", escribió Vitoria, "a saber, una ofensa recibida". Ha debido producirse de hecho una ofensa y esa ofensa ha debido ser efectivamente recibida [...]. Ninguna otra cosa autoriza el uso de la fuerza en la sociedad internacional [...].
> 6. *Una vez que el Estado agresor ha sido rechazado militarmente, también puede ser castigado* (Walzer 2001a:101-102, énfasis en el original).

Y agrega, de manera categórica, hacia el final del capítulo: "La defensa de los derechos es una razón para luchar. Ahora quiero subrayar de nuevo, y por último, que ésa es la única razón" (Walzer 2001a:114). Ahora bien, sin duda parte del mérito de Walzer reside en la manera como aplica los viejos principios a nuevas situaciones. Uno de sus aportes más interesantes está en sus reflexiones sobre la denominada "Intervención humanitaria". Es este uno de los puntos en los que más ha evolucionado su pensamiento, pues en tanto que en *Guerras justas e injustas*, los derechos vulnerados que legitimaban la defensa eran los de la comunidad política agredida, comienza, en trabajos posteriores, a considerar motivo legítimo de intervención la violación de derechos humanos en el *interior* de la misma comunidad. Ya en un trabajo publicado en 1995 en

la revista *Dissent*, reproducido posteriormente en *Reflexiones sobre la guerra*, señalaba:

> La postura contraria a las intervenciones es fuerte; nosotros (especialmente la izquierda) tenemos buenas razones para ello, que se derivan de nuestra oposición a la política imperialista y de nuestro compromiso con la autodeterminación, aun cuando el proceso que lleve a su consecución no sea totalmente pacífico y democrático [...].
>
> Pese a todo, la no intervención no es una regla moral absoluta: hay ocasiones en las que lo que está sucediendo en un determinado lugar no se puede tolerar. De aquí la práctica de la "intervención humanitaria" de la que, sin duda, se abusa mucho, pero que es moralmente necesaria cada vez que la crueldad y el sufrimiento son extremos y ninguna fuerza local parece capaz de ponerles fin. [...] [S]e trata de poner fin a acciones que, para emplear una frase antigua pero precisa, "conmueven la conciencia" de la humanidad (Walzer 2004:86-87).

Como caso de ejemplos contemporáneos justificados citaba, en dicho artículo, la India en Pakistán oriental; Tanzania en Uganda, Vietnam en Camboya. Pero el caso paradigmático los constituirá, con posterioridad, la intervención de la OTAN en Yugoslavia. Este cambio de énfasis lo resumirá en el prefacio a la tercera edición de *Guerras justas e injustas* de 1999:

> Ha trascurrido casi un cuarto de siglo desde que escribí este libro, pero al releerlo hoy, no parece tan desfasado como pensaba, a mediados de los setenta, que se encontraría al llegar estas fechas [...].
>
> Ha habido, sin embargo, un amplio y trascendental cambio, tanto en la guerra como en la letra. Los temas que examiné bajo el epígrafe denominado "las intervenciones" (capítulo 6), que resultaban marginales respecto a los objetivos fundamentales del libro, se han visto espectacularmente desplazados a un primer plano. No exagero demasiado si digo que el mayor peligro al que han de enfrentarse hoy en día la mayoría de las personas en todo el mundo emana de sus propios Estados y que el principal dilema de la política internacional es el de determinar si la gente en peligro debe ser o no puesta a salvo mediante una intervención militar externa. [...]
>
> Éste es justamente el punto en que se plantea un reto al resto del mundo: ¿cuánto sufrimiento somos capaces de contemplar antes de intervenir? El desafío es particularmente intenso debido a las nuevas tecnologías de la comunicación. Hoy, en la mayoría de los casos, la "contemplación" es literal

> y se acompaña de una perfecta audición; así escuchamos, por ejemplo, las desoladas voces de los supervivientes de la masacre de Srebrenica y otras muchas aterradoras y desdichadas narraciones de padres, niños y amigos asesinados o "desaparecidos". Es fácil coincidir en que han de impedirse la limpieza étnica y los asesinatos en masa, pero no es en absoluto sencillo imaginar cómo habremos de lograrlo. Quién ha de intervenir, con qué autoridad, qué tipo de fuerza utilizará y en qué grado se habrá de servir de ella, todos éstos son arduos interrogantes que se han convertido hoy en día en cuestiones centrales en el problema de la guerra y la moral" (Walzer 2001a:9-10).

Es sobre la base de estos principios que Walzer criticará la legitimidad de la segunda intervención de los Estados Unidos en Irak basada, fundamentalmente, en la presunción de que Hussein estaba fabricando armas de destrucción masiva. En un apasionado artículo, "La manera correcta", publicado en *The New York Review of Books*, el 13 de febrero de 2003, poco antes de iniciarse las hostilidades, Walzer defendió, a la vez, la necesidad de poner límites al régimen iraquí y, al mismo tiempo, lo inapropiado de la guerra para alcanzar tal finalidad. La guerra ha de ser considerada siempre, allí afirmaba, como un "último recurso" debido a los horrores imprevisibles, inesperados, no perseguidos y al mismo tiempo inevitables que provoca. En el caso en cuestión, el sistema de embargo, las zonas de exclusión para vuelos iraquíes y las inspecciones de la ONU, aunque difíciles de mantener, son preferibles al inicio de una guerra cuyas consecuencias son imposibles de prever.

En cuanto al la teoría del *ius in bello*, Walzer sostiene que, también en la guerra es posible distinguir entre una legítima acción bélica y una acción criminal. Y la distinción fundamental que regula la "convención bélica" es la que diferencia entre *combatientes* y *no combatientes*. No llamamos asesino a un soldado que dispara sobre otro, "sólo les llamamos asesinos cuando toman como objetivo a personas no combatientes, a espectadores inocentes (civiles), a soldados heridos o desarmados. Si disparan sobre hombres que tratan de rendirse o participan de una masacre de los habitantes de una ciudad tomada, no tendremos (o no deberemos tener) ninguna duda en condenarles. Pero mientras luchen de acuerdo con las reglas de la guerra, no es posible emitir ningún juicio condenatorio" (Walzer 2001a:182). La distinción, con todo, requiere algunas precisiones. En principio, aclara Walzer, toda persona tiene derecho a no

ser atacada. “Se trata de un derecho que sólo pierden aquellos que, al llevar armas, las usan ‘eficazmente’ y la razón es que representan un peligro para otras personas. Por el contrario, aquellos que no llevan ningún género de armas conservan el derecho” (Walzer 2001a:203). Pero junto a aquellos que portan armas, en razón de su peligrosidad, de su colaboración con la batalla, la condición de combatiente puede extenderse a todos aquellos que, sin hacerlo, son necesarios al esfuerzo bélico (trabajadores de fábricas productoras de armamentos, etc.), convirtiéndose, en consecuencia, en legítimos blancos de una acción militar. Situación que no comprende, por el contrario, a quienes sólo producen alimentos o suministros médicos, aunque sean utilizados por el ejército. “Los llamamos gente inocente”, sostiene Walzer, “término que etimológicamente significa que no han hecho nada, que no están haciendo nada, que implique algún daño y que acarree, por consiguiente, la pérdida de sus derechos” (Walzer 2001a:205).

Sin embargo, aunque los no combatientes no puedan convertirse en objetivo legítimo de una acción militar puede suceder, sin embargo, “que se vean expuestos al peligro, y no porque alguien haya decidido atacarles, sino únicamente a causa de su proximidad a una batalla que se libra contra otro objetivo [...] en esos casos lo que se requiere no es que la batalla se detenga, sino que se adopte un determinado grado de precaución para no dañar a los civiles” (Walzer 2001a:212). La doctrina moral que se invoca para justificar esta situación, sostiene Walzer, es el principio del doble efecto, noción elaborada por los “casuistas católicos de la Edad Media” que “tiene una estrecha relación con los modos en que pensamos ordinariamente acerca de la vida moral” (Walzer 2001a: 214), y a la que describe de la siguiente manera:

> El argumento dice así: queda permitido realizar un acto en el que existan probabilidades de que se produzcan consecuencias funestas (la muerte de personas no combatientes) con tal de que se cumplan las siguientes cuatro condiciones:
>
> 1. Que el acto sea bueno en sí mismo, o al menos indiferente, lo cual significa, por lo que respecta a nuestros propósitos, que debe tratarse de un acto de guerra legítimo.
> 2. Que el efecto directo sea moralmente aceptable: la destrucción de los pertrechos militares, por ejemplo, o la muerte de soldados enemigos.
> 3. Que la intención de la entidad que actúa sea buena, esto es, que sólo

se proponga lograr el efecto aceptable porque el efecto funesto no entra en sus fines y tampoco es un medio para sus fines.

4. Que el efecto positivo sea lo suficientemente bueno como para compensar la realización del negativo; el balance debe poder justificarse según la regla de la proporcionalidad de Sidgwick (Walzer 2001a:215).

La posición de Walzer aquí es categórica: "Sencillamente, no basta con no tener intención de provocar la muerte de civiles [...]. Lo que buscamos en esos casos es algún signo que muestre un compromiso efectivo con el objetivo de salvar las vidas civiles. No basta con limitarse a aplicar sin más la regla de la proporcionalidad y no matar más civiles de lo que exige la necesidad [...]. Los civiles tienen derecho a algo más. Y, si el hecho de salvar las vidas de los civiles implica arriesgar la de los soldados, es preciso aceptar el riesgo" (Walzer 2001a:218).

Los argumentos de Walzer, aquí, parecieran seguir estrechamente los principios desarrollados por la tradición. Francisco de Vitoria, por ejemplo, en su famosa *Relección* sobre la guerra, inicia la cuarta cuestión dedicada a tratar el tema de qué cosas son lícitas en una guerra justa, con la pregunta sobre "si es lícito en la guerra matar a los inocentes". Su respuesta: "Nunca es lícito matar a los inocentes con intención directa" (Vitoria 1946:235) lo lleva inferir la siguiente consecuencia:

> [N]i aun en la guerra contra los turcos es lícito matar a los niños. Lo cual es manifiesto porque son inocentes. Así como tampoco a las mujeres. Está claro porque, en lo que toca a la guerra, se presume que son inocentes, a menos de que constase la culpabilidad de alguna. Lo mismo se debe decir de los labradores inofensivos entre cristianos, como también de la demás gente togada y pacífica, pues todos se presumen inocentes, mientras no conste lo contrario (Vitoria 1946:236).

Ello no obsta que, en determinadas circunstancias, dice Vitoria, "por excepción, en algún caso es lícito matar inocentes a sabiendas; por ejemplo, cuando se ataca justamente una fortaleza o una ciudad, dentro de la cual consta haber muchos inocentes, y no pueden emplearse máquinas de guerra, ni armas arrojadizas, ni ponerse fuego a los edificios, sin que padezcan tanto los inocentes como los culpables" (Vitoria 1946:236).

Como en el caso del *ius ad bellum*, la riqueza de la reflexión de Walzer reside, en gran medida, en la manera en que intenta resolver, a par-

tir de estos principios generales, las situaciones concretas que puedan presentarse. Su análisis de la guerra de guerrillas resulta, a mi entender, particularmente esclarecedor. Indudablemente, en toda batalla, el factor sorpresa juega un papel. La situación, sin embargo, cobra un cariz diferente cuando quien combate se oculta en medio de la población civil, y ello porque en su accionar tiende, justamente, a borrar la distinción entre combatientes y no combatientes, uno de los principios fundamentales de la guerra. Por lo general los guerrilleros no contravienen la convención bélica al atacar a los civiles, "[e]n lugar de eso, provocan a sus enemigos para que sean ellos quienes la violen" (Walzer 2001a:247). Es por ello que, afirma Walzer, frecuentemente los guerrilleros "cometen menos fechorías que las fuerzas que combaten contra ellos. Y lo cierto es que los guerrilleros saben quiénes son sus enemigos y también saben dónde están. [...] Por esta razón, los dirigentes y propagandistas de la guerrilla pueden destacar no sólo la cualidad moral de los objetivos que persiguen, sino también el carácter ético de los medios que emplean" (Walzer 2001a:248). A pesar de ello, los guerrilleros han violado "la confianza implícita sobre la que descansa la convención bélica: los soldados tienen que sentirse a salvo entre los civiles si los civiles han de encontrarse a salvo entre los soldados" (Walzer 2001a:250). De allí que surja la pregunta de si debieran tener derecho a ser considerados prisioneros de guerra cuando se los captura. Sus acciones "se pueden entender mejor si las comparamos con los actos que los agentes secretos de los ejércitos convencionales realizan tras las líneas enemigas" (Walzer 2001a:252). Ello explica que exista "un amplio consenso respecto a que en realidad esos agentes no poseen ningún derecho de guerra" (Walzer 2001a:252). Recordemos que es esta excepcionalidad la que ha servido, incluso, para intentar justificar la práctica de la tortura.[15] Sin embargo,

15. Cabría recordar aquí las afirmaciones del Cnel. Roger Trinquier, en su obra *La guerra moderna,* escrita en el contexto de la independencia argelina, y que tanta influencia tuviera en la manera de concebir la represión en la Argentina (Cfr. Marie-Monique Robin, "El rol francés en la guerra sucia: La letra con sangre", en *Página 12*, 03/09/2003): "El terrorista no debe ser considerado como un criminal ordinario. En realidad, su trabajo se realiza dentro de un marco trazado por su organización, sin que ello represente interés personal, y está guiado solamente por su deseo de ayudar a una causa que él considera noble y que busca determinado ideal [...]. Analizado desde este plano, el terrorista se ha con-

continúa Walzer, "cuando los guerrilleros tienen éxito y luchan entre la gente, es mejor asumir que tienen algún apoyo político de importancia entre el pueblo. Las personas, o algunas personas, son cómplices de la guerra de guerrillas y la guerra sería imposible sin su complicidad" (Walzer 2001a:254). Es por ello que, sostiene, "el hecho de que acepten esta protección y dependan de ella no me parece que permita privar a los guerrilleros de sus derechos de guerra. De hecho, es más verosímil plantear exactamente el argumento opuesto: que los derechos de guerra que la gente tendría si decidiera sublevarse en masa quedan transferidos a los combatientes irregulares a los que apoya y protege, admitiendo que ese apoyo tenga, al menos, carácter voluntario" (Walzer 2001a:254). De allí que el derecho de los guerrilleros depende, en última instancia, de una cuestión de *hecho*: del grado de reconocimiento que alcancen en la población civil. "Cuando la gente no proporciona ese reconocimiento y ese apoyo, los guerrilleros no adquieren derechos de guerra" (Walzer 2001a:255). En el caso extremo de que el levantamiento fuera general, "ya no se podría continuar la guerra contra las guerrillas, y no sólo por el hecho de que, desde un punto de vista estratégico, ya no sea posible ganarles. No se puede continuar porque ya no es una guerra contra la

---

vertido en soldado". Sin embargo, continúa Trinquier "El terrorista reclama los mismos honores sin incurrir en las mismas obligaciones. Su tipo de labor le permite eludir la acción de la policía, sus víctimas no pueden defenderse, y el ejército no puede emplear todos sus recursos en detenerle porque siempre se esconde entre la misma población que ataca. Desde luego, el terrorista sabe que, sorprendido y capturado, no puede esperar que le traten como un criminal ordinario o que se limiten a tomarle prisionero como hacen con los soldados en el campo de batalla. Las fuerzas del orden tienen que aplicarle distintos procedimientos, porque lo que se busca en él no es el castigo de su acción, de la que en realidad no es totalmente responsable, sino la eliminación de su organización o su rendición. En consecuencia, cuando se le interroga no se le piden detalles de su vida ni se le pregunta sobre los hechos que ha realizado con anterioridad, sin precisa información sobre su organización. En particular, sobre quiénes son sus superiores y la dirección de los mismos, a fin de proceder a su inmediato arresto. Ningún abogado está presente cuando se efectúa este interrogatorio. Si el prisionero ofrece rápidamente la información que se le pide, el examen termina enseguida. Pero si esa información no se produce de inmediato, sus adversarios se ven forzados a obtenerla empleando cualquier medio. Entonces el terrorista, como antes el soldado, tiene que soportar sus sufrimientos, y quizás hasta la misma muerte, sin decir media palabra. El terrorista tiene que aprender a aceptar estas consecuencias como una condición inherente a su función y al método de la guerra que él y sus superiores, con perfecto conocimiento de lo que hacían, han escogido" (Trinquier 1981:36 y ss.).

guerrilla sino una guerra antisocial, una guerra contra un pueblo entero en la que no sería posible hacer ninguna distinción en la propia lucha" (Walzer 2001a:256).

La necesidad de distinguir entre personas inocentes y combatientes hace que resulte imposible, por otra parte, cualquier intento de justificar al terrorismo, entendido en su estricto sentido de "asesinato aleatorio de personas inocentes" (Walzer 2001a:279). Ahora bien, toda reacción ante el terrorismo que pretenda ser legítima deberá respetar las "reglas de la guerra". "Ciertamente -sostiene Walzer- debemos resistirnos a los terroristas, y no es probable que una resistencia puramente defensiva resulte suficiente" (Walzer 2004:79). De allí que la resistencia probablemente deba complementarse con "alguna combinación de represión y represalias" (Walzer 2004:79). Pero ello, sin duda, resulta "un asunto peligroso porque, a menudo, la represión y las represalias adoptan métodos terroristas, y hay muchas personas dispuestas a disculpar estos métodos con unas excusas que suenan prácticamente igual a las de los propios terroristas. Sin embargo, hoy día debe estar claro que no se puede excusar el antiterrorismo simplemente porque es reactivo" (Walzer 2004:79). Es por ello que la represión y las represalias "no deben repetir los males del terrorismo, lo que significa que éstas deben dirigirse sistemáticamente contra los propios terroristas, nunca contra las personas en nombre de las cuales los terroristas afirman actuar". Ellas sólo pueden ser "respuestas legítimas al terrorismo sólo cuando [...] se gobiernan por los mismos principios morales que lo condenan" (Walzer 2004:80). Más aún, una respuesta eficaz al terrorismo requiere que se afronte, directamente, "la opresión a la que los terroristas afirman oponerse"; aunque dicha miseria no pueda ser considerada, nunca, un motivo legítimo para el asesinato de inocentes. Puesto que "los terroristas explotan la opresión, la injusticia y la miseria humana, y por lo general cuentan con ellas, al menos para sus excusas", nosotros, concluye "debemos oponernos a la opresión y sumar a ella nuestro rechazo al terror" (Walzer 2004:80).

Sin duda la experiencia de Vietnam ha sido, para Walzer, determinante:

> [L]a guerra de Vietnam tuvo una característica que confería una fuerza especial a la crítica moral de la guerra: era una contienda que habíamos per-

> dido, y era prácticamente seguro que la brutalidad con que la libramos contribuyó a nuestra derrota. En una guerra por "corazones y mentes" más que por tierras y recursos, la justicia se convierte en la clave de la victoria [...].
>
> Vietnam fue la primera guerra en la que se puso de manifiesto el valor práctico del *ius in bello*. Cierto es que, por lo general, se considera que el "síndrome de Vietnam" refleja una lección diferente: que no debemos librar guerras que resulten impopulares en nuestro país y en las cuales no estemos dispuestos a comprometer los recursos necesarios para alcanzar la victoria. Pero, de hecho, había otra lección, también relacionada con el "síndrome" pero no exactamente igual: la de que no debemos librar guerras sobre cuya justicia tengamos dudas, y que una vez involucrados en ellas tenemos que luchar justamente aunque sólo sea para no ponernos en contra a la población civil, cuyo apoyo político es necesario para una victoria militar (Walzer 2004:31).

El argumento de Walzer parece coincidir, casi textualmente, con las razones que años antes, en el contexto de la guerra de Argelia, esgrimiera Albert Camus en sus *Crónicas argelinas (1939-1958)* para oponerse a la práctica de la tortura.

> Los que no quieren volver a oír hablar ya de moral deberían comprender en todo caso que, incluso para ganar las guerras, es preferible sufrir ciertas injusticias que cometerlas, y que semejantes empresas nos hacen más daño que cien guerrilleros enemigos. Cuando estas prácticas se aplican, por ejemplo, a los que en Argelia no vacilan en degollar al inocente, ni en otros lugares en torturar o en excusar el que se torture, ¿no son también faltas incalculables, puesto que corren el riesgo de justificar los mismos crímenes que se quiere combatir? ¿Y qué clase de eficacia es esa que logra justificar lo que hay de más injustificable precisamente en el adversario? Respecto a esto hay que abordar decididamente el mayor argumento de quienes han elegido el partido de la tortura: ésta ha permitido quizá encontrar treinta bombas al precio de un cierto honor, pero al mismo tiempo ha suscitado cincuenta nuevos terroristas que, operando de otra forma y en otra parte, harán morir todavía a más inocentes. Incluso aceptada en nombre del realismo y de la eficacia, la lenidad aquí no sirve más que de oprobio para nuestro país, ante su propia mirada y la del extranjero (Camus 1973:479).

Perder el alma y salvar la ciudad

Esta respuesta: que el respeto del *ius ad bellum* y la posibilidad de triunfar en una guerra van unidas, no es con todo, tan sencilla. Toda la obra de Walzer constituye, en lo esencial, “un razonamiento sobre la condición moral de la guerra como actividad humana”. Las conclusiones a las que arriba son, en primer lugar, “que la guerra es justificable a veces” y, en segundo lugar, “que la forma en que se desarrolla está siempre sujeta a una crítica moral”. Sin embargo, ya Max Weber había denunciado la posibilidad de un conflicto irresoluble entre la conciencia y la eficiencia, entre una “ética de la convicción” y una “ética de la responsabilidad”.

> [T]oda acción éticamente orientada puede ajustarse a dos máximas fundamentalmente distintas entre sí e irremediablemente opuestas: puede orientarse conforme a la “ética de la convicción” o conforme a la “ética de la responsabilidad”.
>
> [H]ay una diferencia abismal entre obrar según la máxima de una ética de la convicción, tal como la que ordena (religiosamente hablando) “el cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios” o según una máxima de la ética de la responsabilidad, como la que ordena tener en cuenta las consecuencias previsibles de la propia acción (Weber 1919:163-164).

De allí que, para Weber, merezca ser rechazada “la simple tesis de que de lo bueno sólo puede resultar el bien y de lo malo sólo el mal” (Weber 1997:167), ya que “ninguna ética del mundo puede eludir el hecho de que para conseguir fines ‘buenos’ hay que contar en muchos casos con medios moralmente dudosos, o al menos peligrosos, y con la posibilidad e incluso la probabilidad de consecuencias laterales moralmente malas” (Weber 1997:165). Quien sea incapaz de ver “que el mundo está regido por los demonios y que quien se mete en política, es decir, quien accede a utilizar como medios el poder y la violencia, ha sellado un pacto con el diablo, de tal modo que ya *no* es cierto que en su actividad lo bueno sólo produzca el bien y lo malo el mal, sino que frecuentemente sucede lo contrario”, no es sino “un niño, políticamente hablando” (Weber 1919: 168). La conciencia de la existencia de esta tensión, “que puede convertirse en todo momento en un conflicto sin solución” (Weber 1919:174) ha acompañado también a Walzer a lo largo de toda su obra, desde tra-

bajos tan tempranos como *Political Action: The Problem of Dirty Hands*, publicado en 1973 (Walzer 1973) hasta la ya mencionada *Reflexiones sobre la guerra*, editada mas de treinta años después.

La distinción de origen kantiano entre lo que Weber denomina "éticas de la convicción" y "éticas de la responsabilidad" ha sido también frecuentemente asumida por la generación de autores posteriores a Rawls. Resulta, en consecuencia, usual en ellos, encontrar la contraposición entre lo que se denominan éticas "deontológicas" o "absolutistas", (ética de la convicción) y las éticas "utilitaristas", "consecuencialistas" o "teleológicas", (ética de la responsabilidad). Sin entrar a discutir sobre la conveniencia o no de esta clasificación, tema que excede ampliamente los límites de nuestro trabajo,[16] cabe señalar que Walzer la acepta, intentando, al mismo tiempo, "negociar un terreno intermedio"(Walzer 2004:55) entre ambas maneras de concebir la moral. De este modo podemos leer, en su análisis de lo que denomina la "emergencia suprema":

> La doctrina de la emergencia suprema es una guerra de maniobras entre dos formas de entender la moralidad muy distintas y totalmente opuestas entre sí. La primera refleja el absolutismo de la teoría de los derechos, según la cual nunca se puede atacar de manera intencional a seres humanos inocentes [...]. La segunda forma de entender la moral refleja la radical flexibilidad del utilitarismo, según el cual la inocencia no es más que un valor que se debe considerar ante otros valores en la búsqueda del mayor bien para el mayor número de personas. He planteado la oposición con toda crudeza; tanto la teoría de los derechos como el utilitarismo pueden desarrollarse de formas complejas, de manera que la oposición que acabo de describir queda considerablemente atenuada. Con todo, en mi opinión, nunca llega a desaparecer totalmente (Walzer 2004:55).

El ejemplo que tuvo *in mente*, explica en este trabajo, fue el de la decisión británica, tomada a comienzos de 1940, de bombardear ciudades alemanas, apuntando principalmente a objetivos civiles, con el fin de "matar y aterrorizar a la población civil, atacar la moral de los alemanes más que a su poderío militar" (Walzer 2004:54). El dilema, tal como lo plantea en *Political Action: The Problem of Dirty Hands* se resume en la si-

16. Para una detallado análisis de estas categorías puede consultarse Ronheimer 2000, cap. v.4, pp. 267 y ss.

guiente pregunta: ¿pudiera darse el caso de que una acción, necesaria desde un punto de vista utilitarista, convirtiera, sin embargo, a la persona que la realiza en culpable desde un punto de vista moral? La respuesta de Walzer es, en alguna medida, ambivalente, puesto que "deriva de un esfuerzo por rechazar el 'absolutismo moral', al tiempo que no se niega la realidad del dilema moral" (Walzer 1973:64).

Ella supone, en primer lugar, rechazar la solución utilitarista. En última instancia, para el utilitarismo no hay dilema. La solución correcta es una sola, pues aún en el caso de un oficial que tuviera que autorizar la tortura, pudiera éste ser descripto (si su acción ha sido útil), como una buena persona e, incluso, honrado por haber tomado la decisión correcta en momentos en que era difícil hacerlo (véase Walzer 1973:70). Pero Walzer, al tiempo que afirma la existencia de normas morales en alguna medida absolutas, sostiene, que en determinadas circunstancias puede existir la necesidad de transgredirlas. "He aquí al político moral [...]. Si fuera un hombre moral y nada más, sus manos no estarían sucias; y si fuera un político y nada más, pretendería que están limpias" (Walzer 1973:70), el dilema deriva, precisamente, de mantener, a la vez, la exigencia de la acción desde una perspectiva utilitaria, y su condena desde una perspectiva deontológica.

> Y treinta años después de estos primeros textos, Walzer pareciera mantener el planteo inalterado:
>
> Esta sensación de que hay cosas que nunca debemos hacer, cosas prohibidas, tabúes, proscripciones, es muy antigua, quizá más que cualquier otro elemento de nuestra forma de entender la moral. El utilitarismo, aunque sin duda recoge algunas de las razones de los tabúes morales, no logra en modo alguno explicar su poder. Las prohibiciones con las que nos instan los absolutistas morales son, de hecho, las reglas comunes e ineludibles de la vida moral. Son constricciones externas largo tiempo interiorizadas, de manera que, para nosotros, los delitos a los que aluden no son acciones que queramos cometer pero no nos atrevemos a hacer, sino más bien que no estamos dispuestos a hacer. Más aún, no las queremos hacer (no queremos ser asesinos, por ejemplo), y este deseo por lo general no se debilita, sino que se fortalece cuando empiezan los problemas y nos vemos impelidos actuar mal. Al sentir esta presión, también sentimos, la mayoría de nosotros, la necesidad de resistirnos. Pero ¿podemos mantener nuestra resistencia incluso cuando se avecina el desastre, cuando realmente el cielo está a punto de

> hundirse? [...] ¿Cómo podemos, con nuestros principios y prohibiciones, permanecer impasibles y contemplar la destrucción del mundo moral en que tales principios y prohibiciones se sustentan? ¿Cómo podemos nosotros, los contrarios al asesinato, no resistirnos a la práctica del asesinato de masas aún cuando la resistencia nos exija, como reza la frase, ensuciarnos las manos (es decir, convertirnos en asesinos)? (Walzer 2004:56).

El problema no es otro que el que planteara magistralmente Koestler, también fascinado por el dilema, en el *Cero y el Infinito*, “verse obligado a hacer siempre aquello que más le repugna; [...] matar para que desaparezcan los asesinos; [...] sacrificar corderos para evitar futuros sacrificios; [...] apalear a la gente para que aprendan a no dejarse apalear; [...] desprenderse de toda clase de escrupulosa moral; y [...] arrostrar el odio de la humanidad a causa de su amor por ella, un amor abstracto y geométrico” (Koestler 1998:156), pero que, luego de su experiencia como miembro del partido comunista, tras el rechazo del horror estalinista, entre al “nadie puede gobernar sin culpas” de Saint-Just, y el “hombre, hombre, no se puede vivir enteramente sin piedad” de Dostoyewski, opta por la moral de la convicción.

Walzer, sin embargo, siente que no puede realizar esta elección. Buscando una salida intermedia entre el “absolutismo” y el utilitarismo, resume en *Guerras justas e injustas* su postura de la siguiente manera:

> Existe una doctrina alternativa [...] Se podría resumir con la siguiente máxima: haz justicia, excepto en el caso de que el cielo esté (verdaderamente) a punto de venirse abajo. Éste es un utilitarismo para casos extremos, ya que admite que en ciertas circunstancias muy especiales, aunque nunca, ni siquiera en las guerras justas, como algo habitual, las únicas restricciones que deben gravitar sobre la acción militar han de ser las de utilidad y proporcionalidad. A lo largo de todo mi planteamiento sobre las reglas de la guerra, me he resistido a este punto de vista y he negado su vigor. [...] Pero ahora la cuestión no estriba en la creación de reglas, sino en su violación. Conocemos la forma y la esencia del código moral y lo que tenemos que decidir, en un momento de desesperación y de completo desastre, es si hemos de vivir (y tal vez morir) de acuerdo con sus reglas.
>
> La regla de cálculo erosiona poco a poco la convención y esto allana el camino para que aquellos que han de tomar las decisiones se consideren “forzados” a violar los derechos humanos (Walzer 2001a:310).

"No puedo reconciliar ambas perspectivas, la oposición sigue en pie, y ésta es una característica de nuestra realidad moral", completa en *Reflexión sobre la guerra*. "Hay límites a la conducta en la guerra, y hay momentos en los que podemos y quizá debiéramos atravesarlos" (Walzer 2004:59). Walzer con todo pretende distinguirse del realismo. No cualquier situación justifica este estado de excepción, no podemos abandonar las normas morales meramente porque nuestra existencia personal esté en peligro. La doctrina de la emergencia suprema es una doctrina *comunitarista*, sólo entra en juego cuando la que se ve amenazada es la *comunidad*.

> Cuando nuestra comunidad está amenazada, no sólo en lo que se refiere a su extensión territorial, estructura gubernamental, prestigio y honores actuales, sino en lo que podríamos definir como su continuidad, nos enfrentamos a la extinción moral y también física, al fin de un estilo de vida y de un conjunto de vidas determinadas, a la desaparición de gente como nosotros. Y es entonces cuando podemos vernos impulsados a transgredir los límites morales que las personas como nosotros normalmente observan y respetan (Walzer 2004:62).

¿Pero qué ataque a los derechos humanos no ha sido realizado en nombre de la nación, del Estado o de la comunidad?

El otro punto en el que Walzer pretende apartarse del realismo es la convicción de que la necesaria violación del orden moral no supone, sin embargo, afirmar su derogación. "Un líder moralmente fuerte es alguien que comprende por qué está mal matar inocentes y se niega a hacerlo, se niega una y otra vez, hasta que los cielos están a punto de hundirse. y entonces se convierte en un criminal moral (como el asesino justo de Albert Camus) que sabe que no tiene que hacer lo que tiene que hacer, y al final lo hace" (Walzer 2004:64). Es por ello que el político debería estar dispuesto, a su vez, en una suerte de expiación, a pagar las consecuencias. "A comienzos de los setenta publiqué un artículo llamado Las manos sucias", comenta en un reciente reportaje, "en el que abordé el problema de la responsabilidad política de los dirigentes en situaciones extremas, en las que la seguridad de su pueblo pareciera requerir actos inmorales. Uno de mis ejemplos fue el caso de un terrorista capturado que conociera, pero se negara a revelar, la localización de una bomba a punto de estallar colocada en una escuela. Allí sostuve que un dirigente

político en dicha situación podría estar obligado a ordenar la tortura del prisionero, pero que debería considerar esto como una paradoja moral en la que la acción correcta fuera a la vez mala. El dirigente debería cargar con el oprobio del acto incorrecto que ha ordenado, y deberíamos querer dirigentes que estén preparados, a la vez, tanto para dar la orden cuanto para afrontar la culpa" (Walzer 2003b). "Quiero dirigentes políticos –agrega– que acepten las reglas, que comprendan sus razones, e incluso que las internalicen. Quiero además que sean lo suficientemente sagaces como para saber cuando quebrantarlas. Y, finalmente, quiero que se sientan culpables por incumplirlas –lo que constituye la única garantía que pueden ofrecernos de que no las quebrantarán a menudo" (Walzer 2003b). La apelación a la figura de Camus, presente tanto en su primer artículo de 1973 cuanto en sus obras más tardías es significativa. Walzer alude a la famosa obra de teatro *Los Justos*, basada en el hecho histórico del asesinato del Gran Duque Sergio por las organizaciones revolucionarias rusas de 1905. Camus allí se pregunta sobre la moralidad del crimen político (cuestión que inquietó a toda su generación, el problema de *Los justos* es el mismo que afrontarán Sartre en *Las manos sucias,* Anouilh en *Antígona* y Malraux en *La condición humana*, entre otros), tema que retomará, de manera teórica, en su gran ensayo *El hombre rebelde*. Los terroristas rusos, señala en esta última obra Camus, "aun reconociendo el carácter inevitable de la violencia, confesaban, sin embargo, que es injustificada. Necesario e inexcusable; así es como se les presenta el crimen" (Camus 1973:742). Es por ello que, concluye Camus: "Incapaces desde entonces de justificar lo que ellos, sin embargo, encontraban necesario, han imaginado el entregarse ellos mismos en justificación y contestar mediante el sacrifico personal a la cuestión que se planteaban. Para ellos, como para todos los rebeldes hasta ellos, el crimen se identifica con el suicidio. Una vida se paga entonces con otra vida y, de estos dos holocaustos, surge la promesa de un valor" (Camus 1973:743). Walzer omite mencionar, sin embargo, que para Camus es este tipo de terrorismo el que abrirá camino al otro, a la matanza indiscriminada,[17] y que su respeto por los anarquistas rusos

17. "Estamos todavía frente a una concepción, si no religiosa, al menos metafísica de la rebelión. Después de éstos vendrán otros hombre que, animados con la misma fe devo-

se debe, precisamente, a que ellos se rehusaron a sacrificar víctimas inocentes.

Sólo puede justificarse quién, decidido a quebrantar el orden moral ante la necesidad extrema, está dispuesto, a la vez, en una suerte de expiación, a asumir sobre el las consecuencias. El argumento merece no ser desechado a la ligera. Parece difícil, sin embargo, no considerar esta posición como contradictoria. En un escrito reciente dedicado al orden internacional *El derecho de gentes*, Rawls, al pretender seguir los principios establecidos por Walzer para la emergencia suprema[18] (esta exención, aclara "nos permite dejar a un lado, en ciertas circunstancias especiales, el estricto estatuto que normalmente protege a los civiles de todo ataque militar") (Rawls 2001:117), considera necesario, sin más, apartarse de la doctrina del doble efecto, precisamente la noción capital a la que Walzer había apelado para justificar la inmunidad de los no combatientes.[19]

Creo que en parte, las contradicciones de Walzer se deben al método que ha escogido seguir: partir de las convicciones arraigadas en

radora, juzgarán, sin embargo, estos métodos como sentimentales [...]. Pondrán entonces por encima de la vida humana una idea abstracta, incluso aunque la llamen historia, a la cual, sometidos por anticipado, decidirán, con plena arbitrariedad, someter también las otras" (Camus 1973:743).

18. "Sigo aquí a Michael Walzer, *Just and Unjust Wars* [...] Este es un libro impresionante, del cual no me aparto en ningún atspecto esencial" (Rawls 2001:113).

19. Sostiene, por ejemplo en dicha obra: "El derecho de gentes (la posición del propio Rawls) es al mismo tiempo similar y diferente a la tradicional doctrina jusnaturalista cristiana sobre la guerra justa [...]. Ambas perspectivas sustentan el derecho a la guerra en defensa propia; pero el contenido de los principios para la conducción de la guerra no es el mismo. Ésta última observación se puede ilustrar con la doctrina católica del doble efecto, que coincide con los principios del derecho de gentes para la conducción de la guerra en que los civiles no pueden ser objeto de ataque directo. Ambas doctrinas coinciden también en que el bombardeo de las ciudades japonesas en 1945 fue una atrocidad. Pero difieren en que los principios para la conducción de la guerra, en la concepción contractualista, incluyen la exención de la emergencia suprema, pero no la doctrina del doble efecto. Esta última prohíbe las bajas civiles salvo cuando sean el resultado no intencional e indirecto del ataque legítimo contra un objetivo militar. Conforme al precepto divino de no hacer daño al inocente, esta doctrina dice que nunca se debe atacar al enemigo con la intención de destruir su población civil. El liberalismo político permite la exención de la emergencia suprema; la doctrina católica la rechaza con el argumento de que debemos tener fe y acatar el mandamiento divino. La doctrina es comprensible, pero se opone a los deberes del estadista según el liberalismo político" (Rawls 2001:122-123).

nuestra comunidad. ¿Tenemos acaso alguna garantía de que ellas constituyen un todo coherente? ¿Qué pasa cuando los significados compartidos se han ido transformando con el transcurrir de las generaciones? Resulta a estas alturas ya un lugar común en la filosofía política señalar hasta qué punto el ideal moderno de la autonomía ha afectado nuestras prácticas sociales y nuestra percepción de lo que pudiera ser o no moral.[20] ¿No existen, acaso, antinomias insalvables en el seno de nuestra cultura? En su famoso *After virtue*, MacIntyre compara nuestra situación moral a la hipotética imagen de un mundo devastado, en el que las ciencias naturales, tras la catástrofe, hubieran perdido al fragmentarse toda posible significación. "La hipótesis que quiero adelantar es que, en el mundo actual que habitamos, el lenguaje de la moral está en el mismo grave estado de desorden que el lenguaje de las ciencias naturales en el mundo imaginario que he descrito. Lo que poseemos, si este parecer es verdadero, son fragmentos de un esquema conceptual, partes a las que ahora faltan los contextos de los que derivaba su significado. Poseemos, en efecto, simulacros de moral, continuamos usando muchas de las expresiones clave. Pero hemos perdido –en gran parte, si no enteramente– nuestra comprensión, tanto teórica como práctica, de la moral" (MacIntyre 1987:14-15). No se puede negar, con todo, la enorme riqueza que presenta la obra de Walzer. Uno de sus méritos reside, sin duda, en haber visto que resulta imposible prescindir de la cuestión valorativa. Otro en este fijar la atención sobre los significados morales compartidos. Su límite, tal vez, en no haber querido salir de la caverna. "He hecho el esfuerzo de escribir sobre política de una manera más filosófica", escribía en una reciente reportaje, "no creo haber podido arreglármelas con la filosofía real. No puedo respirar fácilmente en el nivel de abstracción que la filosofía parece requerir" (Walzer 2003b). Con todo, tampoco estas expresiones debieran extremarse. Joseph H. Carens señalaba, a mi entender acertadamente, que resulta un error, al interpretar a Walzer considerar que equipara sin más comunidad polí-tica con comunidad moral. "El 'nosotros' que comparte un conjunto de nociones morales no debería identificarse exclusivamente con el 'nosotros' que comparte la comunidad política" (Miller y Walzer

20. Véase por ejemplo Taylor 1994, Etzioni 1999.

1996:73).[21] De allí que a pesar de su "comunitarismo", el "nosotros" de Walzer pareciera ensancharse, más allá de circunstancia de espacio y tiempo, hasta abarcar, a veces, casi al conjunto de toda la humanidad.

Bibliografía

AYER, A. J. (1986): *El positivismo lógico*, Fondo de Cultura Económica, México.

CAMUS, Albert (1973): *Obras Completas*, Tomo II, Aguilar, México.

CARENS, Joseph H. (1996): "Justicia compleja, cultura y política". En: Miller, D., y WALZER, M. (comps.): *Pluralismo, justicia e igualdad*, Fondo de Cultura Económica, México/Buenos Aires.

ETZIONI, Amitai (1999): *La nueva regla de oro: Comunidad y moralidad en una sociedad democrática*, Paidós, Buenos Aires.

GOODIN, Robert E. y KINGEMANN, Hans-Dieter (eds.) (2001): *Nuevo manual de ciencia política*, Istmo, Madrid.

GRASA, Rafael (2001): "La actualidad de una reflexión clásica sobre guerra y justicia". En: Walzer, M.: *Guerras justas e injustas: Un razonamiento moral con ejemplos históricos*, Paidós, Barcelona.

KOESTLER, Arthur (1998): *El cero y el infinito*, Emecé, Buenos Aires.

MACINTYRE, Alasdair (1987): *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona.

MAGEE, Bryan (1982): *Los hombres detrás de las ideas: Algunos creadores de la filosofía contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, México.

MARSH, David y STOKER, Gerry (1997): *Teoría y métodos de la ciencia política*, Alianza, Madrid.

MILLER, David y WALZER, Michael (comps.) (1996): *Pluralismo, justicia e igualdad*, Fondo de Cultura Económica, México/Buenos Aires.

MULHALL, Stephen y SWIFT, Adam (1996): *El individuo frente a la comunidad: El debate entre liberales y comunitaristas*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid.

21. Tal vez donde este universalismo se manifiesta más claramente es en la evolución de su pensamiento respecto de la legitimidad de las intervenciones por motivos humanitarios, que serían imposibles de justificar en la ausencia de un mínimo moral compartido, común a toda la humanidad.

PAREKH, Bhikhu (1996): "Algunas Reflexiones sobre la Filosofía Política Occidental Contemporánea". En: *Agora*, año 2, no. 4, pp. 7-25.

RAWLS, John (1993): *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México.

RAWLS, John (2001): *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de razón pública*", Paidós, Barcelona.

RONHEIMER, Martin (2000): *La perspectiva de la moral: fundamentos de la Ética Filosófica*, Rialp, Madrid.

SANDEL, Michael (1998): *Liberalism and the Limits of Justice*, Second edition, Cambridge University Press, Cambridge.

TAYLOR, Charles (1994): *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona.

TRINQUIER, Roger, (1981): *La guerra moderna*, Ediciones Cuatro Espadas, Buenos Aires.

VITORIA, Francisco de (1946): *Derecho natural y de gentes*, Emecé, Buenos Aires.

WALZER, Michael (1973): "Political Action: The Problem of Dirty Hands". En: *Philosophy and Public Affairs*, vol. 2, pp. 62-82.

WALZER, Michael (1993a): *La compañía de los críticos: Intelectuales y compromiso político en el siglo XX*, Nueva Visión, Buenos Aires.

WALZER, Michael (1993b): *Las esferas de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México.

WALZER, Michael (1998): *Tratado sobre la tolerancia*, Paidós, Barcelona.

WALZER, Michael (2001a): *Guerras justas e injustas: Un razonamiento moral con ejemplos históricos*, Paidós, Barcelona.

WALZER, Michael (2001b): *Guerra, política y moral*, Paidós, Barcelona.

WALZER, Michael (2003a): "So, is this a just war?". En: *Dissent*, Spring 2003.

WALZER, Michael (2003b): "The United States in the World – Just Wars and Just Societies: An Interview with Michael Walzer". En: *Imprints: A Journal of Analytical Socialism*, vol. 7, no. 1. Disponible en: http://eis.bris.ac.uk/~plcdib/imprints/michaelwalzerinterview.html.

WALZER, Michael (2004): *Reflexiones sobre la guerra*, Paidós, Barcelona.

WEBER, Max (1919): *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1997.

JOAQUÍN MIGLIORE es Doctor en Ciencias Jurídicas (UCA) y abogado (UBA). Actualmente es profesor titular en el Instituto de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales (Universidad Católica Argentina) y en la Facultad de Derecho (Universidad Austral).